

Dioses propios y ajenos: deidades patronas y

data, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you by

provided by Portal de Revistas Científicas

Roberto MARTÍNEZ GONZÁLEZ

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM
nahualogia@yahoo.com.mx

Recibido: 29 de noviembre de 2007

Aceptado: 2 de marzo de 2008

RESUMEN

En este trabajo explicamos el modo en que un pueblo mesoamericano en particular puede imaginar sus relaciones con las deidades. Algunos de los dioses purépechas son imaginados como extensiones de las identidades colectivas y otros como extranjeros. Los primeros son metafóricamente vistos como padres, los segundos pueden ser imaginados como cónyuges o parientes políticos; así, concluiremos que las relaciones con la sobrenaturaleza son imaginadas bajo el mismo modelo que las que se establecen entre los seres humanos. En esta imagen, el soberano purépecha aparece al mismo tiempo como representante de su pueblo y de las deidades tutelares. Gracias a este rol, es él quien concretiza la alianza con las divinidades extranjeras a través de sus matrimonios con mujeres que representan la otredad.

Palabras clave: cosmovisión purépecha, alianza y parentesco, realeza sagrada.

Own gods and stranger gods: tutelary divinities and sacred royalty among 16th century Purépechas

ABSTRACT

In this work we explain how a particular Mesoamerican people may imagine its relations with the deities. Some of the Purépecha's gods are imagined as extensions of collective identities and others as strangers. The first ones are metaphorically viewed as parents, the second ones may be imagined as spouses or family in law; so, we'll conclude that relations with the supernature are constructed by the same model of human rapports. In this image, the purépecha ruler appears at the same time as a representation of his people and as a representation of tutelary deities. Because of this role, it's him who concretizes the alliance with stranger divinities by his marriages with women representing otherness.

Key words: Purépecha's world view, alliance and kinship, sacred royalty.

SUMARIO: 1. Dioses patronos en el antiguo Michoacán. 2. Realeza sagrada en Michoacán. 3. La función «sagrada» del *irecha* y otros casos mesoamericanos. 4. Dioses propios y ajenos: la hipótesis de la alianza. 5. Consideraciones finales. 6. Referencias bibliográficas.

Contamos con un número relativamente alto de publicaciones sobre la relación entre poder político y la sobrenaturaleza¹ en Mesoamérica: Entre muchos otros, López Austin (1989), Navarrete Linares (2000) y Graulich (1990; 1998a; 1998b) han aportado diversas interpretaciones sobre los nahuas del siglo XVI; de la Garza (2002), Freidel, Schele y Parker (1993) y Stross (1994) sobre los mayas prehispánicos y Reilly III (1989; 1996), sobre los olmecas. Calnek (1988: 55) ha trabajado este tema entre los chiapanecos coloniales; Hermitte (1970: 375) y Villa Rojas (1963: 250-251) sobre los tzeltales modernos, García y Oseguera (2001: 266) entre los huaves y Carson y Eachus (1978: 43) para los kekchis.

¹ En este trabajo, usaremos los términos «sobrenatural» y «sobrenaturaleza» para designar aquello que está por encima de la naturaleza; o, si se prefiere, lo que la representa simbólicamente.

Sin embargo, a excepción del trabajo de López Austin (1976) sobre «el fundamento mágico-religioso del poder», hoy en día, este tópico sigue siendo poco y superficialmente trabajado en el caso purépecha. Esto es, en parte, debido a que la principal fuente documental temprana para esta región –la llamada *Relación de Michoacán* (cuyo título completo es *Relación de las creencias y ritos y población y gobierno de los indios de la Provincia de Michoacán*)–, ha perdido justamente la sección concerniente a los ritos y creencias. Sin embargo, si comparamos los datos procedentes de la parte «histórica» de este texto con los datos aportados por otras fuentes menores y lo observable en trabajos etnográficos contemporáneos, es posible reconstruir al menos una visión general de lo que pudieron haber sido los nexos simbólicos entre las deidades, el pueblo y el gobernante².

Para comenzar, hablaremos del concepto tarasco de dios patrono como símbolo, doble y ascendente de su pueblo; continuaremos con la explicación del papel de representante de la deidad emblemática del *irecha*; seguiremos con la descripción de aquellas divinidades purépechas que, a diferencia de la deidad patrona, eran pensadas como extranjeras; y concluiremos con la descripción del modo en que los purépechas se relacionaban simbólicamente con aquellas divinidades que se pensaban como ajenas. En este último punto, mostraremos el modo en que el señor, como signo de la deidad, podía establecer alianzas matrimoniales con las divinidades fuereñas y sus representantes. Terminaremos nuestro texto mostrando que un mismo pueblo puede establecer diferentes clases de vínculos con lo sobrenatural –filiación y matrimonio– según las cualidades y características de aquello con quien se supone tratar.

1. Dioses patronos en el antiguo Michoacán

Tal como sucede en prácticamente toda Mesoamérica, entre las múltiples deidades que tenían los purépechas, existía una que supuestamente se encontraba más íntimamente ligada a una colectividad –ya sea una ciudad, un barrio o un grupo étnico-social específico–. Independientemente de sus atributos particulares y la posición que ocupara en el cosmos, esta divinidad se identifica con un conjunto de individuos al que protege e infunde sus principales cualidades. Así, Urendequauecara es dios de Curinguaro, Tiripeme Xugapeti de Pechataro, Tiripeme Turupten de Ylamucuo, Tiripeme Caheri de Pareo, Turec-Upan o Tarecupane de Naranjan y Curicaueri –dioses del sol y el fuego–, la deidad nacional y patrona de los uacusicha, el grupo dominante en el momento del contacto con los españoles (*Relación de Michoacán* 1980: 33; Perlstein 1993: 136-139). Siendo que fue este último sector quien seguramente proporcionó los datos de la *Relación*, es principalmente dicha divinidad quien nos servirá de guía en el estudio de los dioses patronos.

² Michelet (1998: 51) y López Austin (1981, 26) dicen que la segunda parte la *Relación* reproduce el relato oficial de la toma de poder en el corazón de Michoacán –la cuenca de Pátzcuaro– por los ancestros del grupo dirigente al momento del contacto con los españoles. Lo cual seguramente es cierto, pero nosotros consideramos que, sobre todo, se trata de la historia mítica de algunos grupos purépechas –constituida en parte por eventos reales pero con la finalidad principal de resolver oposiciones fundamentales de la concepción indígena del Estado–.

Tal como se observa en dicho texto (*Relación de Michoacán* 1980: 20), el pueblo uacusicha no comienza a tener un desarrollo independiente sino hasta que se produce el encuentro con la deidad tutelar. El contacto se establece específicamente entre el caudillo Hireti Ticatame y el dios Curicaueri, pero éste se hace extensivo al resto del grupo –veremos que dicha comunicación es prototípica de la adquisición del poder señorial–. La relación entre independencia y posesión de una divinidad patrona es tan importante que incluso se dice que es Curicaueri quien «empezó su señorío». Siguiendo la misma tónica, el sometimiento o destrucción de un enemigo tiene su paralelo en el robo del dios tutelar; tal como sucede a la muerte de Ticatame a manos de sus «cuñados» (*Relación de Michoacán* 1980: 29).

El encuentro entre Curicaueri y su caudillo se produce en una montaña cercana a la ciudad de Zacapu llamada Uirugarapexo; un sitio relacionado con la fertilidad que, a raíz de dicha comunicación, se convertiría en un importante lugar de culto y de contacto con el otro mundo.

«[En Tzacapu] está un cerro, en cuya cumbre está labrado un vaso tan perfecto, que sólo la naturaleza pudo ser artífice de su fábrica, porque todo el cerro es redondo y, por dentro, hueco y lleno de agua [...] Las aguas son clarísimas y deleitosas, y así han movido a admiración, a cuya novedad han ido de muchas partes a verlo [...] El ídolo principal y único (que no tuvieron otro los tarascos) estuvo en el pueblo de Tzacapu, metrópoli de Mechoacan y matriz de su grandeza, como Roma de todo el mundo; cuyo templo estaba en la cumbre de un monte que sus faldas vienen a ser vecinas del mismo pueblo» (La Rea 1996: 68-82).

Es a partir de la adquisición de una deidad patrona que los pueblos vecinos comienzan a ver a los uacusicha como un peligro potencial.

La identificación entre la divinidad y su pueblo es tal que, en numerosos casos, se nos menciona que los uacusicha –y en particular los gobernantes– se pintaban el cuerpo de negro tal como se representaba a su patrono: «—¿Qué dices, hermano? ¿Cómo me tengo que poner ese color que ya yo tengo este color negro que es de mi dios Curicaveri?» (*Relación de Michoacán* 1980: 103; ver también 176, 343-344).

Aparentemente, la relación que establece el pueblo con su deidad tutelar se produce bajo el modelo de la filiación. Es por ello que la *Relación* (1980: 20, 27) llama a los uacusicha «los del linaje de nuestro dios Curicaueri», mientras que los que tienen a Uazoriquare por deidad tutelar se refieren unos a otros como «hermanos». El texto establece con claridad que no se trata más que de una fraternidad metafórica al momento en que la esposa de Hireti Ticatame se encuentra con los de su pueblo, ya que aquí se entiende que estos ni siquiera se conocen: «Y como fuese muy de mañana, fue por un cántaro de agua la mujer de Ticatame, y sus hermanos que estaban allí saludáronla en su lengua que eran serranos. Dijéronla: —¿Eres tú por ventura la madre de Sicuirancha? Respondió ella: —Soy yo, ¿Quién sois vosotros que lo preguntais? Dijeron ellos: —Nosotros somos tus hermanos» (*Relación de Michoacán* 1980: 20). Al menos, en algunos casos se piensa que los dioses mantienen entre sí relaciones de parentesco; entre estas, se cita a abuelos y hermanos (*Relación de Michoacán* 1980: 33).

Siguiendo esta misma lógica, López Austin (1976: 218) describe como sigue la inclusión de un individuo en el patrocinio de una divinidad particular.

«La pertenencia de un individuo al grupo es por estirpe. El matrimonio entre extraños no da a la mujer la protección del dios de su marido. Aun en los casos en que una doncella era entregada al caudillo o a uno de sus sucesores en calidad de servidora de Curicaueri y esposa del gobernante, no adquiría, por ser extraña, la benéfica relación con el dios. Se dice, en el caso de la consorte de Ticátame, que tuvo que cargar junto a Curicaueri a su dios Uazoriquare para lograr el específico amparo a su persona. ¿Cuál era la suerte de los hijos de un matrimonio compuesto por cónyuges de distinto origen? El caso de Curátame puede servirnos de ejemplo: Tiene por dios a Curicaueri, por ser hijo del uacúsecha Tariácuri; pero también pertenece a Urendequauécara, dios de Curín-guaro, por ser esta la tierra de su madre. Ambas líneas, paterna y materna, ligaban con los dioses»³.

Ignoramos el modo en que el individuo ordinario se habría ligado a su deidad tutelar, mas en los años 60, en Cherán, este acto parecía tener lugar en la ceremonia católica de la *confirmación*. Dicho ritual se lleva a cabo justo el mismo día que la fiesta del santo patrono, fundándose así un nexo entre el individuo, la comunidad y la deidad tutelar. «Solamente quedaba grabada en la vida del creyente por estar ligada a una fiesta patronal que implicaba el establecimiento de nuevos lazos sociales y comunitarios» (Jacinto Zavala 1988: 89-90).

Desde el momento de su aparición, toda la historia del pueblo sería atribuida a Curicaueri; «Todas las guerras y hechos, atribuían a su dios Curicaueri que lo hacía» (López Austin 1976: 21; *Relación de Michoacán* 1980: 20). No obstante, ello no significa, en momento alguno, que la deidad controle de manera absoluta el comportamiento o destino de la sociedad; es Ticatame quien decide salir de Zacapu —por la injuria que sus «cuñados» cometen contra la divinidad— más son las deidades quienes eligen el nuevo lugar en que han de morar (*Relación de Michoacán* 1980: 27; *Relación de Michoacán* 2000: 364; López Austin 1976: 221).

«Andaban mirando las aguas que había en el dicho lugar, y como las vieron todas, dijeron: —*Aquí es, sin duda, Pátzcuaro; vamos a ver los asientos que hemos hallado de los cúes*. Y fueron [a] aquel lugar, donde ha de ser la iglesia catedral, y hallaron allí los dichos peñascos llamados petátzequa, que quiere decir asiento de *cu*. Y está allí un alto y subieron allí y llegaron [a] aquel lugar, y estaban allí encima unas piedras alzadas como ídolos, por labrar, y dijeron: —*Ciertamente, aquí es: aquí dicen los dioses, que estos son los dioses de los chichimecas, y aquí se llama Pátzcuaro donde está el asiento. Mirad que esta piedra es la que se debe llamar Ziritacherengue, y esta Uacúsecha, que es su hermano mayor; y esta Tingárata y esta Miequa-axena. Pues mirad que son cuatro estos dioses*. Y fueron a otro lugar que decían sus dioses y dijeron: —*Escombremos este lugar*. Y así cortaron las encinas y árboles que estaban por allí, diciendo que habían hallado el lugar que sus dioses les habían señalado. Este susodicho lugar, tuvieron sus antepasados en mucha veneración, y dijeron que aquí fue el asiento de su dios Curicaueri. Y decía el cazonci pasado, que en este lugar y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo, por donde descendían y subían los dioses».

³ No obstante parece ser que en la vinculación con la deidad tutelar tiene preeminencia la vía paterna. Pues Tariácuri, Curátame, Hiripan y Tangáxoan cuentan entre sus ancestros a mujeres extranjeras y, sin embargo, tienen por patrono a Curicaueri (López Austin 1976: 224).

Nótese que el sitio elegido por la divinidad es el lugar en que se reconoce la presencia de otras deidades. En el ejemplo de Zacapu, se suponía la existencia de un patio «donde estaba el madero muy largo donde descendían los dioses del cielo» (*Relación de Michoacán* 1980: 144; López Austin 1976: 21).

Así, no sólo existiría una estrecha relación entre la deidad y su pueblo sino también entre el dios y el territorio en que se asienta el grupo. Esto se ve, por ejemplo, en el hecho de que todo asentamiento debía contener una representación de la divinidad en cuestión.

«Solía esta gente, en su tiempo, cuando los enviaba el Cazonci u otro señor, a morar a otra parte, los que iban llevaban alguna piedra que estaba con su dios o parte de él y donde asentaban ponían nombre del dios que llevaban de sus pueblos y le decían las mismas fábulas y hacían las mismas fiestas que en sus pueblos propios» (*Relación de Michoacán* 1980: 110).

En otras ocasiones, se cree que son los propios dioses quienes hacen posible la fortificación del territorio: «Hacían ciertas ceremonias cuando renovaban los maderos, significando que con el favor de sus ídolos se hacía aquel muro tan fuerte, seguros que por él no entrarían los enemigos, y que a su abrigo saldrían ellos siempre victoriosos» (Beaumont 1932: II 6). En otro caso, registrado por León (1906: 173) en Cucuchuco hacia 1876, es la deidad quien define los márgenes territoriales.

«[San Pedro] es el patrono del pueblo y con su fiesta coincide la repartición de las regiones del lago, que por sí y ante sí hacen los pueblos isleños y los ribereños de la parte de la laguna. Para evitar cuestiones, el santo marca los linderos de Cucuchuco con los de Hihuatzio, Xanichu y otros comarcasos [...] En los primeros albores de la mañana del mencionado día [24 de junio], presentes todos los del pueblo y un buen número de representantes de los adyacentes, toman la estatua del santo y la colocan dentro de una canoa en que ya se encuentra instalado el cura. El resto de los concurrentes se acomoda en otras, que formando una numerosa y vistosa comitiva se separan a regular distancia de la orilla del pueblo [...] Apenas el sol tiñe sus aguas lo bendice el cura, e *incontinenti* los cargeros arrojan al santo al agua. Forman las canoas amplio círculo y comienza la estatua a bogar en el agua, impulsada por la suave brisa de la mañana y las ligeras olas que apenas rizan la superficie de la laguna. En tanto que el suave oleaje lo lanza a la orilla de Cucuchuco todos los espectadores permanecen inactivos y en silencio, mas, si el santo se desvía notablemente a la derecha o a la izquierda, comienza un verdadero combate, esforzándose unos porque siga su camino y otros a que retroceda. El asunto no es para menos, pues si avanza mucho la estatua a cualquiera de ambos lados, los de Cucuchuco tienen derecho a mayor extensión para pescar, con detrimento de sus vecinos. Todos, según sus conveniencias, agitan el agua con las palas, y aun de vez en cuando desvían al santo de su camino con las mismas».

El vínculo entre divinidad y población es tan fuerte que incluso, se conoce el caso de que, habiendo sido robado Curicaveri, este decide enfermar a sus captores a fin de que pueda ser recuperado por los suyos: «Curicaveri dióles enfermedades a los que le llevaban: correnca y embriaguez y dolor de costado y estropecimiento, de la manera que suele vengar sus injurias» (*Relación de Michoacán* 1980: 29). En caso de guerra, los dioses funguen como estandartes que acompañan y socorren a sus fieles. Es por ello que «cada cacique llevaba su senda, que es que llevaba su escuadrón con sus dio-

ses y alférez, y así se llegaba donde estaba la traza del pueblo que iban a conquistar» (*Relación de Michoacán* 1980: 20, 186, 239). En otros casos, el dios protector puede manifestarse en manera zoomorfa para guiar a su pueblo o revelarles conocimientos ocultos.

«Habiendo visto el rey Vacusticátame que ya eran muchos reyes los cuales le han de dar guerra al diablo de [A]vándalo [‘el cielo’ o ‘donde está la luna’], guiados por un águila llegaron al lugar que llaman Siuimendo donde hallaron intérprete el cual los llevó al monte de Vanchan donde está un cerrito a cumbre de aquel monte donde hallaron al que llamaban Conondyra y Zuno y a Xichida este los guió hasta el puesto que llaman Atzintáquaro donde cogieron arcos preciosos y se amarraron y se pusieron cah-tles de oro, en aquel lugar estaba el valiente Hahchu el cual les avisó que ya en la Nueva España estaban los españoles conquistadores, que le reveló el diablo de Cándaro que allí estaba en aquel lugar y el diablo de Cuyricua-Charucu y el de Patzuematan y la sierpe» (*Códice Plancarte* 1959: 9).

Como ya lo ha señalado López Austin (1976: 217), entre los antiguos purépechas podemos reconocer dos distintos tipos de culto. «Por una parte está el complejo del cosmos y el panteón; por la otra el pueblo en particular y su dios protector». En el primero, se destaca el papel de los dioses como posibilitadores de la existencia humana en general; en el segundo se subraya que es la deidad tutelar quien específicamente permite la subsistencia de un grupo social particular. Una divinidad patrona aparece en el momento mismo en que se origina o adquiere independencia la comunidad. La vinculación con la deidad es transmitida a través de la filiación, de modo que todo aquel que nazca de miembros de la agrupación estará en mayor o menor medida ligado a ella –metafóricamente, la divinidad es su ascendente–. Es la divinidad quien elige el territorio ocupado, fortalece sus límites y convierte a dicho espacio en un punto de encuentro con ella. Los miembros del grupo visten sus atributos. Las cualidades de las deidades se atribuyen a los miembros de su comunidad. La historia del grupo y sus relaciones con los vecinos son pensadas como acciones emprendidas por la divinidad. Y la pérdida del dios tutelar es análoga a la destrucción de su pueblo.

En otras palabras, más que tratarse de un marionetista que determina las acciones de su grupo, el dios patrono constituye, para los purépechas, una suerte de proyección de la colectividad en el plano de lo simbólico. La deidad tutelar es la comunidad tal como ésta se piensa a sí misma, y, en este sentido, su culto parece tener un efecto directo en las relaciones político sociales que en ella se desarrollan. En seguida desarrollaremos este punto.

2. Realeza sagrada en Michoacán

La *Relación de Michoacán* (1980: 224, 244, 258) indica en repetidas ocasiones que el *irecha* gobernaba en sustitución del dios patrono: «decía esta gente que el que era Cazonci estaba en lugar de Curicaveri». Mas, dicho texto no parece atribuir facultades especiales a los gobernantes. Sin embargo, considerando que este documento ha perdido una parte considerable, es posible que las cualidades del gobernante que ahora observamos no sean más que una parte de las que, originalmente, había registrado Alcalá.

Otra fuente, establece claramente ciertas cualidades sobrehumanas de un soberano.

«[Vacusticátame] mostró cómo se volvía sol, luna, estrella, águila, halcón, pájaro, aire, fuentes de agua, árbol, pescado, todo eso mostró y después de todo esto mostró la estatua de Thiuiime [‘ardilla negra’ ‘deidad de la guerra’]. Y mandó que ya llegó el gobierno de esta ley y mandó juntasen todos los naturales varones de todos lugares [...] En todos los montes y cerritos puso una flecha para que le reconozcan por rey y le den vasallaje volviéndose a Tzintzuntzan otra vez puso una flecha delante de todos sus vasallos clavada en el suelo la que se convirtió en agua» (*Códice Plancarte* 1959: 12-13).

También tenemos el caso, tal vez único, de un personaje que actuaba a la vez como sacerdote y gobernante. Se dice de Zurumban «que él es señor» y «que era sacerdote de Xaratanga [diosa del lago]» (*Relación de Michoacán* 1980: 63). El mismo documento (*Relación de Michoacán* 1980: 233) sugiere que el común de los señores estaba dotado de ciertas funciones sacerdotales: «Había otros sacerdotes llamados Axamecha, que eran los sacrificadores, y de esta dignidad era el Cazonci y los señores, y eran tenidos en mucho». Otros textos dejan en claro que, cuando menos, algunos dirigentes tenían la facultad de dialogar con las divinidades.

«Dicen estos viejos, antiguos y modernos, que [des]de el t[iem]po de su gentilidad y des[de] el tiempo del capitán Tiripitio, hasta que entraron en esta tierra los frailes, y muchos días después, en el cerro arriba nombrado de los Chichimecas, andaba un [h]ombre feo, amarillo atiriciado, y que siempre hacía su habitación en él y bajaba y subía, de forma que lo v[e]ían. Y, así, se cree y se tiene por cierto q[ue], porque se le aparecía muchas veces al capitán Tiripitio y tenía con él particular amistad, se puso el nombre conforme a la color que tenía aquella fantasma o diablo, que era atiriciada; porque ya queda d[ic]ho que la significación deste nombre, Tiripitio, es como decir ‘cosa dorada’ o ‘atiriciada’» (*Relación de Tiripitio*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI* 1987: 348).

La *Relación de Tuzantla* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI* 1987: II 157) dice sobre los dioses Curisticaheri y Urindecahuecara «muchas veces en sueños, les hablaban [a los señores], dándoles las gracias de sus sacrificios».

De hecho, en ciertos momentos la *Relación de Michoacán* (1980: 174-176) nos deja ver que sólo a través del contacto con la sobrenaturaleza es válido adquirir el poder señorial. Así, se cuenta que, después de auto-sacrificarse y haber ofrendado grandes cantidades de leña, los sobrinos de Tariácuri sueñan el encuentro con sus divinidades.

«[Cuenta Tangaxoan:] Traspúseme un poco durmiendo; y así de improviso, vi venir una persona, una vieja que no sé quien era: la cabeza cana a trechos y unas naguas de yerbas, de una manta basta, puestas y otra manta de lo mismo, que traía cubierta. Y llegose a mí y empujome y díjome: —Despierta Tangaxoan, ¿Cómo dices que eres huérfano y duermes? Despierta un poco. Mira que yo soy Xaratanga. Ve por mí y limpia el camino por donde tengo que venir. Yo estoy en el pueblo de Tariayarán, limpia a donde tengo que estar y ve a mirar aquí debajo de este monte, donde está cerrado con zarzas, y verás el asiento de mi cu. [...] Limpia todo aquel lugar donde yo estuve otra vez y tórname a traer a Michoacán, que ya no saca provecho de mí mi madre, que no me temen, ya no hay quien haga traer leña para mis cúes. Hazme esta merced y [...] yo también te haré merced: que yo haré tu casa y tus trojes y estarán mantenimientos en

ellas, y haré que tengas mujeres en encerramiento en tu casa y andarán viejos por tu casa y será muy grande la población. Y pondrete orejeras de oro en tus orejas y brazaletes de oro en los brazos. Y díjole que le daría todas las insignias de los señores. Esto es lo que soñó padre.

[Hiripan cuenta su sueño:] Yo también estaba al pie de una encina [...en mi sueño] no sé quien vino que parecía un señor, que estaba todo entizado, el cuál llegó a mí y tenía un cuero blanco por guirnalda y un bezote pequeño y díjome: —*Despierta Hiripan. ¿Cómo dices que eres huérfano? ¿Pues cómo duermes? ¡Despierta! Yo soy Curicaveri ponme plumajes en la cabeza y en las espaldas, plumajes de garzas blancas, hazme merced y yo también te haré merced y te haré tu casa y trojes y estarán mantenimientos en tus trojes y ensancharse ha tu casa y tendrás esclavos en tu casa y viejos. Y yo te haré merced, que te pondré orejeras de oro en las orejas y plumajes en la cabeza y collares en la garganta. Y esto será así Hiripan*».

Dicho sea de paso, se observa la imagen de los dos sobrinos de Tariácuri auto-sacrificándose y teniendo la visión de sus respectivas deidades tutelares; Curicaueri y Xaratanga (*Relación de Michoacán* 2000: fol. 2v).

Contamos con otros casos de encuentros sobrenaturales que determinan el puesto señorial en la *Relación de Michoacán* (1980: 379). Incluso, a manera de contraste, se nos presenta el caso de un gobernante ilegítimo llamado Carocomaco: «Aquel no le venía de ser señor mas era de baja suerte y un pobre mendigo: ¿Dónde dejó de dormir que no durmiese, por todas las sierras, por soñar algún sueño? Y nunca tuvo revelación ni sueño» (*Relación de Michoacán* 1980: 144). En el caso de Ticatame, no se nos dice específicamente que este haya tenido un sueño iniciático mas, en su adquisición de la condición de señor, también entra en juego el contacto directo con la deidad; mismo que se encuentra igualmente asociado a la penitencia y la acción oferente⁴.

«Él empezó su señorío donde llegó al monte llamado Uirugarapexo, monte cerca del pueblo de Zacapo Tacanedan. Pues pasándose algunos días como llegó a aquel monte, supieronlo los señores llamados Zizanbanchan, estos que aquí nombro eran señores de un pueblo llamado Naranjan [...] Era venido [a] aquel monte sodicho Hireticatame y que había traído allí a Curicaueri su dios, en Uirugaranpexo [...] Hireticatame trae leña para los fogones de Curicaueri todo el día, y la noche pone incienso en los braceros o pilas los sacerdotes, y hacen la ceremonia de la guerra y va a los dioses de los montes» (*Relación de Michoacán* 1980: 21).

Cabe señalar que la adquisición de poderes sobrenaturales de algunos ritualistas michoacanos contemporáneos —principalmente los *sikuámecha* de mediados del siglo XX— se produce de modo semejante; pues aquí es también el encuentro con la divinidad —los japínhuecha (deidades del bosque), una doncella encantada, Terúngutpiri, etc.— quien permite a un individuo obtener un determinado cargo (Velásquez Gallardo 2000: 127).

Otro elemento que parece indicar que los gobernantes se encontraban en mayor proximidad con la sobrenaturaleza es la mención del *irecha* como conocedor del cielo

⁴ En nuestra opinión, el «contacto directo» no implica una clase específica de estado de conciencia alterada sino que se trata de la simple creencia en un encuentro visible, auditivo y palpable con lo sobrenatural.

y el inframundo, un atributo típicamente asociado a los *nahuales* nahuas del siglo XVI: «—¿Quién no te conoce a ti señor Tariácuri, que has florecido en fama, en este monte llamado Hoatoro-pexo, y eres rey, y llegas ya al cielo por fama, donde están los dioses, y al infierno, y a las cuatro partes del mundo? ¿Quién te deja de conocer que te llamas Tariácuri?» (*Relación de Michoacán* 1956: 75-76, en López Austin 1976: 225)⁵.

También existen casos en que la deidad y el gobernante parecen tan próximos que las cualidades del uno tienden a atribuirse al otro. Así, después de haberlo engañado su mujer, Tariacuri dice «esta afrenta no se ha hecho a mí sino a Curicaveri» (*Relación de Michoacán* 1980: 92). A la inversa se supone que «los dioses del cielo le dijeron [a Curicaveri] cómo había de ser rey y que había de conquistar toda la tierra» (*Relación de Michoacán* 1980: 224). Incluso en algunos casos las normas de etiqueta que se observan para con el *irecha* parecen más propias al trato con lo divino que a la simple interacción con otro ser humano. Así, se nos dice que «cuando algún señor había de hablar con el cazonci, quitábase el calzado y poníase unas mantas viejas y apartados de él le hablaban» (*Relación de Michoacán* 1980: 236)⁶. «Decían los naturales: —¿Quién se ha de atrever ni aun mirarlos la cara a estos reyes?» (*Códice Plancarte* 1959: 10). Como representante de la deidad, el *irecha* establece igualmente una relación filial con su pueblo: De este modo se dice sobre el nuevo gobernante «ya hemos tornado a hallar padre y madre» (*Relación de Michoacán* 1980: 258).

Aun muerto el señor es tratado como una divinidad pues, más allá de las suntuosas exequias que usualmente se hacen a los gobernantes, se nos especifica que, después de su cremación, «tomaban aquellas cenizas, con aquel bulto así compuesto, un sacerdote de los que llevaban los dioses a cuestras, y poníanselo a las espaldas; y así lo llevaban a la sepultura» (*Relación de Michoacán* 1980: 277-278). Otra fuente parece además advertir que los objetos de los señores pasados eran como reliquias para sus súbditos: «Hacia el lugar de Thatziuararo está otro cerrito donde están todos los instrumentos lo que festejaban los antiguos a sus reyes y hacia el puesto de Vareguéquaro está un cerrito y cimientos puestos donde estaba toda la grandeza del rey Harame» (*Códice Plancarte*: 1959: 8-9).

Aunque a su cargo se encontraba igualmente el culto de otros dioses, entre todos ellos, el señor *uacusicha* representa principalmente a la deidad solar. Esto se hace particularmente evidente en el discurso pictórico de la *Relación de Michoacán* (2000: lam. II, lam. XLI); donde, en dos ocasiones, se observa a un gobernante chichimeca portando un sol en la espalda de su túnica. A esto se suma la mención de que el nuevo señor «ha de tener cargo en nombre de Curicaveri y sus hermanos y la diosa Xarantanga» (*Relación de Michoacán* 1980: 282). Y, aunque de manera metafórica, la retórica indígena pareciera indicar que, así como el sol ilumina los cielos, el *irecha* es la luz de su pueblo. De suerte que, al morir un gobernante, los otros señores se preguntan: «—¿Cómo ha de quedar desierta esta casa? ¿Ha de quedar oscura y de niebla?» (*Relación de Michoacán* 1980: 279).

⁵ Ver Martínez González e.p.; Sahagún 1946-47: 167; *El Título de Yax* 1989: 84; *El Título de Velasco* 1989: 176, 6r; *Popol Vuh* 1971: 233.

⁶ Es la misma cortesía que tuvo el gobernante tarasco con Cortés.

Siendo que la divinidad tutelar es igualmente un emblema de la nación, entre las obligaciones principales del *irecha* figuraban tanto la administración de su culto como la expansión territorial a través de la actividad bélica. Al respecto la *Relación* (en Seler 2000: 202) nos dice que «todo su ejercicio era entender en las fiestas de los dioses, y de mandar traer leña para los *cues* y de enviar a los guerras». Una vez alzado el nuevo Cazonci, lo primero que hacía era llevar leña a los templos, luego, hacía un convite general al que venía la gente con regalos y, por último, iba a hacer la guerra para obtener cautivos sacrificiales. «Después decía que quería ir de caza [...] E íbase derecho a una frontera que estaba cerca, de sus enemigos, Cuinacho, y hacía allí una entrada de presto y tomaba cien cautivos o ciento cincuenta» (*Relación de Michoacán* 1980: 259, 284-285).

Como ya lo ha señalado López Austin (1976: 222-223; *Relación de Michoacán*: 1980: 115, 274), el gobernante parece llevar en su interior una parte de «fuerza divina» que le da el poder para regir a su pueblo y enfrentar a la otredad⁷. Aunque en algunos casos el poder parece adquirirse al nacimiento, lo usual es que este se obtenga con el encuentro de las deidades y se extinga poco a poco con la vejez y el paso de los años; prueba de ello es la costumbre de heredar en vida el cargo señorial al hijo sucesor.

Al parecer, existen quienes, pudiendo haber nacido con el furor divino, se convierten en señores a temprana edad; este es el caso del «Characu o rey niño» que menciona Beaumont (1932: II 45). Es probable que dicha «fuerza» se conservara en el cuerpo aun después de la muerte del *irecha* y que, al cabo de un tiempo, este fuera a encontrarse con la deidad. «Una vez muertos los reyes uacúsechas –recipientes de poder como lo eran los gobernantes de otros muchos pueblos de Mesoamérica– eran enterrados al pie del templo de Curicaveri» (López Austin 1976: 223).

Sin embargo, la encarnación de la divinidad también tiene una manifestación material, la misma que se concreta en la custodia del bulto sagrado por el gobernante. Así, «decía en su tiempo esta gente, que los que habían de ser señores, que habían de tener consigo a Coricagueri y que si no le tenían no podían ser señores. Y por eso le guardaban los señores con mucho cuidado y después sus hijos» (*Relación de Michoacán* 1980: 140). La posesión de una materialización de la deidad es tan importante que ésta puede incluso ser fraccionada a fin de que se transmita el cargo señorial. Esto se constata en dos ocasiones en la *Relación de Michoacán* (1980: 140, 161, 110):

«[Tariácuri dice a Chapa:] —Yo te quiero dar una parte de mi dios Curicaveri, a éste traírás leña del monte.

[Más tarde, Tariácuri dice a sus sobrinos:] —Yo os quiero dar una parte de Curicaveri, que es una navaja de las que tiene consigo; y esta pondréis en mantas y la llevaréis allá y a esta traeréis vuestra leña y haréisle un rancho y un altar donde pondréis esta navaja.

Solía esta gente, en su tiempo, cuando los enviaba el Cazonci u otro señor, a morar a otra parte, los que iban llevaban alguna piedra que estaba con su dios o parte de él y donde asentaban ponían nombre del dios que llevaban de sus pueblos y le decían las mismas fábulas y hacían las mismas fiestas que en sus pueblos propios».

⁷ No abundaremos en este tema pues ya lo ha hecho de manera sobresaliente López Austin (1976).

Todavía en la década de 1960, en Ihuatzio, se daban a guardar las imágenes a las autoridades cívico-religiosas: «Las personas distinguidas tienen funciones religiosas y ceremoniales además de las que son para nosotros funciones administrativas ordinarias [...] Es lógico que las imágenes se guarden en casa de los comisionados, si los santos están incorporados a la vida de la comunidad» (Zantwijk 1974: 164-165). La «elección divina» del personaje se constata en el caso de un personaje que rechaza el cargo de Alcalde de Ihuatzio: «Con el incidente, su prestigio social bajó de tal manera que tuvo que acelerar sus arreglos y salir cuanto antes de esa situación insostenible, pero antes de que pudiera realizar sus planes [y emigrar a Pátzcuaro], los dioses comenzaron a castigarlo (según los decires del pueblo). Su mujer y su hija cayeron gravemente enfermas» (Zantwijk 1974: 167). La situación se solucionó así: «El hijo tomó la comisión y el padre aceptó cubrir la mayor parte del gasto. Entonces el hijo se dirigió a la Iglesia y se llevó las tres imágenes a casa [...] A los tres días de aceptado el cargo, las dos enfermas empezaron a recobrar la salud» (Zantwijk 1974: 167).

Sin embargo, a pesar de la proximidad entre el *irecha* y la deidad, en ningún momento parece sugerirse una total identificación; nunca se llama al gobernante Curicaueri —cosa que sí sucede con algunos ritualistas—, no se le denomina «dios» y, en todo momento, se establece con claridad que él «está en lugar de Curicaveri». Al mismo tiempo, ningún dato nos asegura que todos los gobernantes estuvieran igualmente dotados de poderes sobrenaturales como los verdaderos especialistas rituales. Por el contrario, era usual que se valieran de intermediarios para comunicar con las divinidades patronas: «Había hechiceros para hablar con la piedra q[ue] tenían por dios, y q[ue] estos daban a entender q[ue] respondía» (*Relación de Zapotlan*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI* 1987: 391). En otra ocasión, resulta evidente que, además de tener un contacto privilegiado con la sobrenaturaleza, el ritualista es capaz de ver y entender cosas que el gobernante no.

«Dieronle parte al rey Tzitzispandáquare [de una visión sobre la conquista española], preguntóles el rey que de dónde salían tales nuevas, respondieron ellos que fueron revelados por tres diablos que allí estaban en aquel lugar y que eran tan valientes los diablos que en contorno andaban tres veces al día que no les quedaba rincón del mundo por chico que fuera y que estos dijeron que en toda esta tierra se han de llenar pueblos y lugares de hombres con sombreros de fierro y que andaban encima de unos tuytzes que son caballos [...] En aquel tiempo salió el lucero que pasó sobre todas las gentes de todo el mundo en general y al instante desmayó y endudeció el tal ídolo de [A]juándaro [...] Andan grandes opiniones entre ellos y al cabo de siete días volvió a hablar el ídolo. Preguntárosle qué era la causa de su mal responder que aquella estrella aquel lucero que pasó por encima de todas las gentes de todo el mundo en general y que le causó tanto miedo en tanta manera que se desmayó y que en adelante no había de ser él el Dios de ellos y que lo lleven a unos desiertos donde hallasen despeñaderos y cuevas que allí lo escondan y que rogaba mucho le hagan la merced que les pide y que ya había otro Dios verdadero» (*Códice Plancarte* 1959: 9-10, 14-15).

La carencia de poderes sobrenaturales es claramente expuesta al menos en el caso de Tariácuri, pues nuestras fuentes indican que éste tuvo que valerse de artilugios para hacer creer a sus enemigos que tenía control sobre las aves de rapiña.

«Vino Tariácuri con su gente al monte Arizizinda, monte de Pazcuaro. Y a la media noche empieza a tocar su silbatillo encima del monte, que contrahacía las águilas; y oyeron aquellos silbos a la media noche los de Curinguaro que tenían el asiento de Pazcuaro y levantáronse todos y fuéronse a su pueblo con gran polvareda que iban levantando; y los isleños se entraron en la laguna, que hacían espumas al entrar; y los de Tarianan se fueron también a su pueblo e iban haciendo polvareda, huyendo» (*Relación de Michoacán* 1980: 119).

En la adquisición del poder señorial existe un cierto componente hereditario que, aunque socialmente valorado, no parece indispensable: «¡Dichoso aquel que ha de ser rey! O este que lo ha de ser quizá no es señor mas de baja suerte y uno del pueblo, por la mucha leña que habrá traído a los *cues* de Curicaueri, y será algún pobre o algún miserable el que ha de ser rey» (*Relación de Michoacán* 1980: 60). En otra ocasión, Tariácuri cuenta: «—Uno de ellos llamado Chapa una cosa me dijo de importancia: que era esclava su madre y no le obedecen por haber nacido de parte de esclava» (*Relación de Michoacán* 1980: 140).

Así mismo, vemos que el gobernante no es la deidad ni se encuentra en mayor relación filial que cualquiera de sus subordinados y, salvo en raras excepciones, el vínculo con lo divino es adquirido a partir del encuentro y no innato. Lo que es «sagrado», más que el individuo que lo asume, es el cargo señorial en sí pues, es el dios quien designa al *irecha*: «—No sé quien será el que señalará por rey nuestro dios Curicaveri» (*Relación de Michoacán* 1980: 295). Esta cualidad del cargo gubernamental parece tan fundamental que incluso la encontramos entre los purépechas de nuestros días.

«Allá en el [cerro] Tzirate, cuando venía el cura se apareció, allá en ese cerro, se abrió una piedra muy grande de cantera, y en medio estaba el cristo, que es el que está en el atrio de la iglesia, ya hasta el día de hoy allá es a donde se va a pedir el cargo» (Villar Morgan 2000: 28-29).

A partir de la lectura de las fuentes purépechas, y en particular de la *Relación de Michoacán*, Seler (2000: 202) declara que «la función del rey era sacerdotal en primer lugar». Pollard Perlstein (1993: 145) va un poco más lejos al decir que «en la cima de la jerarquía [religiosa] se encontraba el rey, quien como la representación terrestre de Curicaueri participaba en todos los rituales principales». Y Jacinto Zavala (1988: 25), sobreinterpretando aun más los datos, afirma que «por lo menos hasta Tariácuri, el rey tenía al mismo tiempo el papel de sacerdote y hechicero (shamán)».

Sin embargo resulta claro que, en los tres casos, no se trata más que de una exageración. Hemos visto, para empezar que, aun si algunos gobernantes estaban efectivamente dotados de atributos sobrenaturales, esto está lejos de constituir una mayoría. En cuanto a su rol de sacerdote, es preciso señalar que, aunque sí existen menciones de *irecha*-sacerdotes, en la mayoría de los casos sus funciones más bien parecen haber estado limitadas a la actividad sacrificial. Y, a pesar de dichas participaciones, los gobernantes se presentan como subordinados al alto clero cuando se trata de materias religiosas: «El sumo sacerdote Curicaneri [tal vez, Curicaueri] (que así se llamaba) era tan venerado, que el rey le visitaba y le hablaba de rodillas, visitándolo cada año; y el visitarle era irle a pagar las primicias» (La Rea 1996: 82).

3. La función «sagrada» del *irecha* y otros casos mesoamericanos

López Austin (1976) ya ha mostrado que, aunque en ambos casos existió un «fundamento mágico-religioso del poder», los gobernantes purépechas parecen haber sido imaginados de un modo diferente a los de los quichés. A diferencia de lo que sucede con los purépechas, aquí los ancestros de los gobernantes son pensados como directamente creados por los dioses —«sin padre ni madre»— y por consiguiente se encuentran dotados de numerosas facultades sobrenaturales. Por nuestra parte (Martínez González e.p.), hemos podido observar que, con cierta recurrencia, las fuentes guatemaltecas hacen alusión a la existencia de señores-*nahualli*⁸. Entre los mayas-quiché, los *nahual-ahaw* parecen haber estado organizados en linajes que derivan de los toltecas y se remontan hasta el mítico rey Q'uj'Kumatz (ver, por ejemplo *Título de Velasco* 1989: 174 1v, 175 3r; *Testamento de los Xpanzay* 1957: 123; *Título de Yax* 1989: 84; *Popol Vuh* 1971: 248). Entre los purépechas es el contacto directo, más que la pertenencia a un determinado linaje quien parece determinar la función señorial.

Sin embargo, si contrastamos el caso purépecha con lo observado por Graulich (1998a; 1998b) entre los mexicas, podemos ver una gran cantidad de similitudes, incluso en detalles tan sutiles como las metáforas. En ambos casos, se trata de personajes que representan principalmente a deidades solares, los dos son metafóricamente citados como luces de sus pueblos. Se dice que a ninguno de tales gobernantes era posible mirar a la cara y sus súbditos estaban obligados a entrar a sus palacios descalzos.

En algunas ocasiones, se menciona a los gobernantes aztecas como poseedores de cualidades divinas. Sin embargo, también se conocen relatos en los que los propios señores parecen haberse esforzado por distinguirse de la divinidad, explicándose además con claridad que tomarse por dios era una actitud reprochable. Otras veces se cita a algunos *tlatoque* como *nahuales* mas, parece evidente que, en la mayoría de las ocasiones, estos no lo eran más que un modo metafórico —como cobertura o disfraz de las deidades—; ya que muchas veces, vemos a los señores teniendo que recurrir a verdaderos ritualistas para acceder a conocimientos ocultos o entrar en comunicación con los dioses que ellos mismos suponen encarnar.

A partir de un cuidadoso análisis de las fuentes del siglo XVI, Graulich (1998a) muestra que, más que pensársele como una divinidad, el gobernante era considerado como su representante; es la divinidad quien designa al rey y, por ello, este actúa como su imagen, su lugarteniente, su sustituto... El hombre no es más que un hombre pero su función es divina. Una parte de divinidad entra en él al momento de su elección y es esta cualidad quien permite al pueblo responsabilizarlo del mantenimiento del orden divino; mantener la estructura del cosmos a través de la guerra y los sacrificios y conservar el orden social a través de leyes y castigos. Es en tales condiciones que, como

⁸ En otras ocasiones (Martínez González 2004: 373-74; 2007), hemos dicho que el término *nahualli* es una palabra de origen náhuatl cuyo significado, aun desconocido, parece ser próximo a las nociones de «cobertura» o «disfraz». Como es sabido, dicho vocablo, además de designar a una suerte de hechicero transformista (a veces llamado hombre-*nahualli*), es muchas veces aplicado a una suerte de *alter ego* o doble, generalmente animal, que se encuentra tan íntimamente ligado a la identidad personal que todo mal que afecte al *nahualli* tendrá una repercusión en su contraparte humana. Recientemente, publicamos en esta misma revista un trabajo sobre «La función social del buen *nahualli*» (Martínez González 2006).

en el caso purépecha, una parte de las obligaciones del *tlatoani* estaba asociada a la penitencia, el autosacrificio y el culto a las deidades. En el cumplimiento de dichas funciones, se suponía que, al menos, algunos soberanos tenían constante comunicación con sus deidades.

Aun si, definitivamente la función del *irecha* es más próxima a la del *tlatoani* mexicana que a la del *ahaw* quiché, aquí tampoco parece haber una equivalencia total. Pese a que las fuentes mexicas son mucho más abundantes que las michoacas, no parece ponerse tanto énfasis en la necesidad del contacto directo con los dioses para la adquisición del cargo señorial. Al igual que en Michoacán, los reyes mexicas tuvieron funciones sacrificiales —e incluso se conocen casos de reyes que antes fueron sacerdotes— pero en ningún momento se establece que estos pudieran tener una participación directa en el sacrificio humano. Por último, parece ser que, aunque ambos eran en cierto modo asimilados a las divinidades representadas durante sus respectivos funerales, en el caso purépecha parece haber una mayor identificación con lo divino que con alguna divinidad particular —el *irecha* es transportado por un cargador de los dioses, el *tlatoani* es vestido como deidades específicas—.

Así este ejercicio nos permite mostrar que, aunque en Mesoamérica existe un continuo en el «fundamento mágico-religioso del poder», también se observa una cierta variación tonal; pasando de una mayor divinidad entre los mayas a una menor carga sobrenatural entre los mexicas. Todos los soberanos parecen asimilarse a la sobrenaturalidad más el grado de identificación aparenta ir de la simple representación hasta la casi de fusión con ella.

4. Dioses propios y ajenos: la hipótesis de la alianza

Aunque casi está de sobra decirlo, observamos que los dioses tutelares no son los únicos a los que se rinde culto, sino que existen otras deidades, patronas de otros grupos, a las que se adora. Un ejemplo de ello son las ofrendas de leña que continuamente llevaban los uacusicha a la diosa Xaratanga de Michoacán: «Los chichimecas que tenían a Curicaueri viendo esto, iban a un barrio de Michoacán llamado Yauaro y de camino llevaban de esta leña a Xaratanga, en ofrenda» (*Relación de Michoacán* 1980: 31).

De este modo, tenemos dioses purépechas pensados como propios y dioses purépechas pensados como ajenos. Con los dioses internos se establece una relación de filiación —el gobernante y su pueblo se piensan como descendientes de Curicaueri— ¿Qué tipo de relación se establece entonces con las divinidades externas?

La respuesta a este problema se encuentra en la literatura oral contemporánea.

«Hace mucho tiempo vivía un joven solterón que no quiso casarse. [...] Cierta día, de repente, vio una muchacha muy hermosa que andaba cortando elotes en la milpa y entonces le dijo: —*Ya no cortes esos elotes*. La muchacha le dijo: —*¿Y por qué no he de cortarlos? Si soy yo quien ayudó a las milpas para que puedan dar elotes*. Entonces el joven contestó: —*Pero tú nunca me ayudaste a barbechar y a sembrar la milpa*. Entonces la muchacha le dijo: —*Yo soy la lluvia que cae en este cerro*. Desde entonces, todos los días se veían desde muy temprano, platicaban de muchas cosas, sobre todo

de la vida cotidiana y entonces la muchacha le preguntó: —¿*Tú por qué vives tan solo aquí en el cerro?* El joven solterón le contó que no tenía a nadie que lo cuidara. Llegó el día en que se casaron. Esa tarde la muchacha le dijo que construyera unos corrales para encerrar toros, vacas y becerros, y el joven le respondió: —*Yo para que quiero eso si no tengo animales.* Y la muchacha le respondió: —*Mañana al amanecer, ahí estarán los animales [...]* El señor empezó a visitar con cierta frecuencia el pueblo y juntarse con algunos amigos, acostumbrándose a ingerir bebidas alcohólicas, así comenzó a convivir con mujeres de mala nota. Empezó a malgastar sus bienes y su esposa se disgustaba mucho por este hecho y le decía que no se portara mal como lo estaba haciendo, pues ella podía abandonarlo y no volver jamás [...]. Un día cuando volvió a su casa bien borracho, ya no encontró a su esposa y entonces dijo que no volvería a tomar, a ver si así regresaba su esposa, pero ella nunca más volvió» (Mondragón *et al.* 1995: 97-101).

Aunque no tiene un final feliz, el relato nos muestra que los amoríos con la sobrenaturaleza ajena conducen a la obtención de cierta riqueza. El caso inverso —personaje ultraterreno masculino, humano femenino— es mencionado a propósito de una entidad llamada phitzí-korhékata; «un ser sobrenatural que daba riqueza a los tarascos a cambio de una esposa» (Velásquez Gallardo: en Hurtado Mendoza: 1980, 220). Aquí la riqueza es adquirida a título individual pero también puede ser tomada a título colectivo cuando quien sella el contrato funge como representante de la comunidad. Esto es visible en la historia de una muchacha, llamada María Kacha'cha, a la que un pájaro le revela el sitio en que hay una fuente de agua y, para apropiarse de tal recurso, los habitantes deciden sacrificarla.

«Nuestros antepasados creían que para que el agua no se secara ni se acabara nunca, había que ofrecerle una muchacha, la más hermosa del pueblo, entonces le correspondió a María Kacha'cha, porque era la más bonita y además fue ella quien hizo el hallazgo; también se acordó en hacerle una gran fiesta y vestirla muy bien y de blanco para pasearla por última vez por las calles del pueblo. Hicieron, pues, la fiesta a María Kacha'cha y la arrojaron al pozo. Ahí se quedó cuidando el agua como es nuestra creencia [...] Este relato es un hecho real, no es cuento ni leyenda» (Mondragón *et al.* 1995: 93-95).

La relación amorosa con el dador de agua no es explícitamente descrita pero existe un matrimonio implícitamente evocado por el traje blanco, la fiesta que antecede a la entrega y la importancia de la belleza en el don.

En otra versión, donde quien obtiene la riqueza es masculino, la relación amorosa y el contrato matrimonial son abiertamente tratados:

«Una *uare* traía un pañete cuya falda era verde abajo y negra de arriba. Tenía mucho cabello. Se escobeteaba en Ueratiro. Cuando llegaba la gente al medio día se escondía en el agua. Un muchacho de Uruapan se casó con ella. Él se llamaba Cupatitzio [nombre de un poblado], y por eso ya no hay agua. Cuando se casó iban a tener mucho fruto (agua) y sólo cabía en Uruapan y se fueron para allá. Ya no hay agua en Sevina porque toda se fue para Uruapan» (Acevedo *et al.*, en Ávila García 1996: 99).

Cabe notar que, en todos estos relatos, se ve cierta patrilocalidad —como, de hecho sucede en la realidad (Jacinto Zavala 1988: 96; Ruiz Méndez 2000: 88)—. Pues siempre es la mujer, humana o sobrenatural, quien va a vivir con el marido. En este sentido es

posible que la muerte de María Kacha'cha sólo tenga la función de permitir su tránsito al otro mundo sin que ello implique necesariamente su destrucción. Tomando en cuenta lo anterior, el traslado de Xaratanga —la deidad ajena— a Tzintzuntzan por Tangaxoan podría tener un sentido matrimonial —ya sea entre el caudillo y la diosa o entre la deidad patrona y el numen adquirido (ver *Relación de Michoacán* 1980: 174)—.

Pereira (2007: comunicación oral), en su participación en el *Coloquio nuevas perspectivas sobre el sacrificio humano entre los mexicas*, reconoce dos clases de sacrificio entre los tarascos; por un lado, el sacrificio de los miembros del grupo —que aunque eran principalmente infractores también podían ser personas ordinarias ofrecidas por su familia— y el sacrificio de los enemigos capturados en el campo de batalla. El sacrificio de los extranjeros suele estar dedicado a las deidades celestes y solares mientras que el sacrificio de los miembros del grupo se destina a los dioses de la tierra y el lago —tal como sucede en el cuento contemporáneo de María Kacha'cha—. De modo que, como se observa en un arreglo matrimonial, se estaría haciendo un intercambio de dones en el que lo propio se entrega a las divinidades ajenas y lo ajeno a la propia sobrenaturaleza.

Aunque no contamos con datos tan explícitos sobre esta clase de alianzas con la sobrenaturaleza ajena entre los purépechas prehispánicos, las fuentes del siglo XVI sí nos han legado algunas evidencias.

En la *Relación de Michoacán* (1980: 21), cuando se narra el encuentro de Hireticitame con Curicaueri, se nos dice que, al recibir la noticia de la presencia de un nuevo dios en la comarca, lo primero que hizo Ziran Zirancamaro, señor de los lugareños, fue ofrecerle una hermana como mujer.

«—Mirad que muy altamente ha sido engendrado Curicaueri y con gran poder ha de conquistar la tierra. Aquí tenemos una hermana, llevádsela y ésta no la damos a Hireticitame mas a Curicaueri, y a él le decimos lo que dijéremos a Hireticitame. Y hará mantas para Curicaueri, y mantas para abrigarle y mazamoras y comida para que ofrezcan a Curicaueri, y a Hireticitame».

La mujer es ofrecida a la deidad pero, como el caudillo es su representante, es el segundo, a nombre del primero, quien termina por desposarla (*Relación de Michoacán* 1980: 21). A partir de entonces, Ticitame les llamará cuñados. Aquí también se observa que, aunque la mujer se liga a Curicaueri a través del matrimonio, esta no mantiene una relación tan estrecha como quienes se vinculan a la deidad por filiación (*Relación de Michoacán* 1980: 25). La alianza sobrenatural, tiene como paralelo el matrimonio entre la hija del pescador y Pauacume, representantes de los isleños y los chichimecas. A partir de dicho contrato, se produce un intercambio de bienes y el advenimiento del «verdadero héroe de la tribu» (según Seler 2000: 178); Tariácuri, mitad chichimeca, mitad pescador, y primer unificador del señorío michoacano (*Relación de Michoacán* 1980: 40-43). En este caso la alianza e intercambio no sólo establece cierta solidaridad sino también un orden jerárquico; mismo que se ve claramente reflejado en la valoración diferencial de los alimentos que se dan los unos a los otros: El isleño dice sobre el conejo asado «Señor, esta es verdadera comida; no es cosa de pan, porque bien que sea buena comida, esta destos peces, mas hiede y harta luego; mas esta comida vuestra no hiede mas es comida de verdad» (*Relación de Michoacán*

2000: 354). Una vez consolidado el reino, la caza se convertiría en la comida de los gobernantes y el pescado la de la gente común; los chichimecas cazan y los lugareños pescan; los chichimecas son gobernantes y los lugareños sus súbditos «Hay pescado, que es la comida ordinaria de los macehuales» (*Relación de Ajuchitlan en Relaciones geográficas del siglo XVI* 1987: 38)⁹. Es interesante notar que en la *Relación de Michoacán* (1980: 21, 40-43, 109) son siempre los isleños quienes dan mujeres y los chichimecas, como cazadores, quienes las reciben.

Un segundo indicio de este tipo de alianzas provendría del significado de los propios gentilicios aplicados a los michoacanos; «purépecha» y «tarasco».

Las fuentes de la región señalan reiteradamente que los uacusicha eran de origen extranjero y que no fue sino hasta el término de su peregrinación que se asentaron en el Lago de Pátzcuaro. El mismo término purépecha –que según Chamoreau (2007: 151; *Relación de Cuiseo de la Laguna en Relaciones geográficas...*: 1987: 81) se aplicaba a una cierta clase social guerrera– parece indicar la autoconcepción como extranjero, pues en la lengua actual de Charapan, los términos derivados de *phorhé* contienen la idea de, cierta movilidad, una visita o algo que llega (Velásquez Gallardo 1978: 180; Chamoreau 2007). Incluso, los documentos antiguos tienden a señalar como habitantes originales de la región a grupos nahuas (ver *Relación de Michoacán*: 1980, 20). Esto último se evidencia, por ejemplo, en que el término purépecha para «México», *Echero*, contiene la raíz de «tierra» *echeri* (*Diccionario grande...* 1991: I 492).

De acuerdo con León (1993: 39), existen tres opiniones diversas sobre el origen del gentilicio tarasco. En primer lugar, los informantes de Sahagún (*Códice Florentino* 1950-63: X 188-89) indican que «el nombre del dios de este [pueblo] era Taras; por eso se les llama ahora tarascos»¹⁰. En segundo lugar, la *Relación de Michoacán* (en León 1993) nos explica que, como el *irecha* regaló mujeres parientes suyas a los españoles, comenzó a llamarles *tarascue* «yernos» (*Diccionario grande...* 1991: I 470, 520, 660) y de ahí ellos dedujeron que tal era el nombre de su pueblo¹¹. La tercera opción, presentada por Muñoz Camargo (en García Mora 2007: 80), explica que, en una ocasión los michoacanos debieron usar sus taparrabos para armar sus balsas y, como

⁹ Nótese que, aunque también su tío Vapeani tenía hijos –Cetaco y Aramen– que, por cierto eran mayores que Tariácuri, sólo el mitad chichimeca y mitad isleño aparece como candidato natural al cargo de gobernante. El problema, como ya lo han señalado Seler (2000: 179) y López Austin (1976), es que, al momento de su enfrentamiento, Tariácuri y su hijo Curatame se reprochan mutuamente el ser hijos de isleñas; habrá que estudiar mejor este pasaje.

¹⁰ *Inique i, in inteouh catca, itoca Taras: ic axcan ic notzalo* tarascos. Se añade más tarde que esta divinidad era la misma que Mixcoatl, pero García Mora (2007: 78) aclara que otra fuente (Ponce 1892-1900 en Mora 2007) iguala a Taras con Huitzilopochtli. Seler (2000: 172) y Dahlgren (1967: 4) explican que, posiblemente, esta interpretación derive de una confusión por parte de los mexicas entre *thares* «ídolo» y *taras*, la raíz para «familia política».

¹¹ Lagunas (en León 1993: 39), da una versión un poco diferente. Según él, los españoles les llamaron tarascos porque la primera persona que encontraron fue un hombre que buscaba a su yerno temiendo que hubiera muerto; de modo que, al no entender la lengua, supusieron que así se llamaban a sí mismos. Hurtado Mendoza (1986: 18) supone que dicho apelativo existía ya en época colonial: «también en un lejano día de nuestra historia surgió, para emplearse quizá en forma ambivalente, el también nombre propio de tarascos, y no al inicio de la Colonia española como se ha pretendido». De acuerdo con García Mora (2007: 77) dicho término podría haber significado «quien escoge mujer para sí separándola de otros(as)».

quedaron desnudos, los otros pueblos que les acompañaban en sus migraciones comenzaron a llamarles «tarascos», por el ruido que hacían sus genitales al chocar contra los muslos cuando caminaban.

Siendo que, como apunta García Mora (2007: 80-81), la propuesta de Muñoz Cargmargo tiene el inconveniente de que el náhuatl no tiene ningún término onomatopéyico semejante al que se enuncia y, además, carece del fonema /r/, resulta poco probable. Por ende, nos restarían dos posibilidades: tarasco como derivado del nombre de una divinidad y tarasco como derivado de *tarascue* «cuñado». León (1993: 41) y Seler (2000: 172), se deciden por la segunda de estas opciones. Mas, ¿acaso es posible ambas pudieran ser correctas?, después de todo los informantes nahuas no tendrían ninguna razón para mentir sobre este punto.

Ninguna de las fuentes michoacanas de la colonia temprana se refiere a un dios denominado Taras. Sin embargo, sí contamos con algunos elementos que apoyan la idea de la existencia de una cierta divinidad llamada así. En el purépecha contemporáneo de Charapan, se denomina *tharési* a los «ídolos», *tharhé* significa «grande, macho, varón» y *tarhépestia* «anciano, viejo»; lo que daría una connotación de antigüedad y prestigio a la vez. Al «aire» se le denomina *tarhéata*, lo que nos indica que ese Taras estaría vinculado a lo etéreo. Mientras que uno de los vocablos referentes al «acto de sembrar cosa cultivable» es *tarhékua ambénchani*; lo que añade una cualidad telúrica al elemento en cuestión (Velásquez Gallardo 1978: 17, 195, 204). La relación con la tierra y la lluvia se ve nuevamente expresada en el hecho de que en la actualidad los *tharési*, encontrados bajo la superficie o en antiguos asentamientos, son usados en un ritual de petición de lluvia en el que sólo las mujeres los golpean (Gallardo Ruiz 2008, comunicación personal)¹². El vínculo entre estas efigies y la tierra es tan estrecho que, a mediados del siglo XX, los de Ihuatzio dijeron a Zantwijk (1974: 182) que «si vendían los ídolos, la tierra se volvería estéril [...] Casi siempre vuelven a enterrar las imágenes de los dioses (Thares), y cualquier objeto prehispánico que desentierran al labrar la tierra».

León (1906: 172) alude a un personaje popular conocido como la tarasca: «Era ésta un animal de gigantescas proporciones con aspecto de lagartijo y tortuga, hecho de carrizos y forrado de tela pintada, con la particularidad de tener unas enormes fauces que, por especial mecanismo, se abrían y cerraba a cada momento». Sabemos que, en las versiones españolas de la fiesta de *Corpus Christi*, el término «tarasca» se aplica a figuras de gigantes o dragones; lo interesante es que, en otros casos purépechas, «la tarasca» es un grupo de jóvenes danzantes, vestidos con ropajes maltratados, que representan a los indios que nunca fueron cristianizados y se volvieron locos; también son conocidos como «changos» (Castilleja 2008, comunicación personal)¹³. Para terminar, los ídolos *tarhési* son imaginados, en la actualidad, como ancestros. La cuestión queda sin resolver pero cabe la posibilidad de que, independientemente de la lectura mestiza, la *tarasca* de León fuera para los purépechas un *alter ego* zoomorfo de la divinidad en cuestión.

¹² El hecho de que sean sólo las mujeres quienes golpean estas imágenes pudiera sugerir un lazo de parentesco con ellas.

¹³ Durante la plática que dictó en el Colegio de Michoacán el 29 de febrero de 2008, en el marco de una serie de conferencias sobre el *Corpus Christi*.

Para terminar con este tema, podemos señalar que sí era una costumbre purépecha el dar a cada pueblo el nombre de su deidad —como si se tratara de una suerte de apelativo familiar—: «Y, lo mismo, se llamaban los demás [pueblos] según el n[ombr]e o apellido de sus ídolos» (*Relación de la Provincia de Motines en Relaciones geográficas del siglo XVI* 1987: 165)¹⁴.

Entonces tendríamos la existencia de una cierta deidad nombrada por un vocablo relativo al parentesco político y que, al mismo tiempo, se vincula a la tierra y el territorio, y un pueblo —guiado por una deidad patrona solar y, por consiguiente, en movimiento— que se piensa a sí mismo como extranjero. En mi opinión, esto se asocia a una antigua y mítica alianza matrimonial entre hombres y dioses, entre dioses propios y ajenos, y entre dioses telúricos y solares, que tiene como resultado la existencia del «verdadero hombre» unión de lo celeste-solar y lo acuático-telúrico. En otras palabras tendríamos un mismo esquema tanto al inicio como al final de la migración; pues ya en la salida de Zacapu el cazador-solar se había casado con una mujer autóctona.

El nexos con las divinidades ajenas seguiría el modelo de la alianza matrimonial. De este modo, en lugar de tratarse de protectores incondicionales de pueblo, se mantendría una relación, un tanto tensa, en la que, aunque existe una mutua reciprocidad, cada parte tiende a buscar el propio beneficio¹⁵.

5. Consideraciones finales

Según hemos visto en la *Relación de Michoacán*, la deidad patrona de los uacusicha parece tener una existencia paralela a la de la sociedad. Las cualidades del grupo son atribuidas a la influencia de su dios protector. La historia y destino del pueblo son descritos como propios de la divinidad. Incluso la apariencia física de las colectividades emula la representación de su numen tutelar. La aparición del dios patrono marca el inicio de un determinado grupo mientras que su pérdida resulta en su sometimiento (o, lo que es lo mismo, su destrucción). Actuando además como guía y representante del territorio ocupado, la deidad se nos presenta tanto como una suerte de doble so-

¹⁴ Chamoreau (2007: 150) parece oponerse a esta clase de opiniones argumentando que «la palabra que se refiere a un ídolo es *t'arhesi*. Contiene una oclusiva aspirada /t'/, una retrofleja /rh/ y la vocal /e/: ninguna aparece en el nombre tarasco». Sin embargo cabe mencionar que, como lo reconoce la propia autora, el hecho de que esta denominación nos llegue de los mexicas, cuya lengua ni siquiera tenían /t'/ pudo provocar modificaciones considerables en la pronunciación de dicho término. Mientras que el filtro castellano, cuya escritura no se encontraba aun completamente homogeneizada, debió contribuir considerablemente a la pérdida de precisión en la transcripción fonética de una palabra procedente de una lengua extranjera. Cabe mencionar que el cambio de /a/ por /e/ —el único inexplicable por su paso por la lengua náhuatl— pudiera provenir de una cierta variante dialectal tarasca; ya que, en el purépecha contemporáneo es Charapan, «cuñada de mujer; nuera» se dice *tárhé* (Velásquez Gallardo 1978, 195). Es también posible que, en un principio, *thares* y *taras* no hayan estado etimológicamente relacionados, pero no hay que olvidar que, en ocasiones, la propia dinámica cultural puede asociar o aglutinar conceptos y palabras que, originalmente, no tenían ningún parentesco.

¹⁵ En la *Relación de Michoacán* (1980: 24, 55-58, 91-98), Ticatame pelea con sus cuñados por un venado, los suegros isleños de Uapeani y Pauacume tratan de engañarlos para que los de Curinguaro los capturen —esto a cambio de maíz— y unos parientes políticos de Tariácuri cometen adulterio con su esposa para después culparlo de haberlos agredido. En el relato contemporáneo de «los vendedores de ceniza», los cuñados siempre se tienen envidia, se engañan y burlan uno al otro (Mondragón *et al.* 1995: 31-37).

brenatural de la comunidad como a manera de memoria metafórica de los eventos que afectan al grupo al que corresponde.

No obstante, resulta claro que la relación que el dios establece con el pueblo no es igual en cada uno de sus miembros. Pues, es Ticatame, el caudillo original –ancestro de todos los gobernantes uacusicha– quien, al entrar en contacto directo, obtiene los favores de Curicaueri. Aunque la herencia parece tener algún valor social, resulta claro que la reactualización del encuentro original tiene un papel fundamental en la legítima adquisición del poder señorial. Es el soberano quien establece el vínculo con el numen mas, tratándose de un representante de la comunidad, este se hace extensivo a toda la sociedad. Así, considerando que el *irecha* está en lugar de la deidad, observamos que este tiene la doble función de significar a las divinidades frente al pueblo y al pueblo ante la sobrenaturaleza. El señor se ocupa tanto de mantener el orden social –a través de normas y castigos– como de perpetuar el orden cósmico –por medio de la organización de ritos oferente-sacrificiales periódicos–. En tales condiciones, no resulta asombroso que, en su papel de mediadores, se atribuya a los mandatarios la capacidad de dialogar con las divinidades. Para la adquisición del poder político, el futuro *irecha* debe hacer ofrendas y sacrificios a la deidad tutelar; mas, considerando que es esta última quien actúa como doble sobrenatural de la sociedad, el proceso iniciático podría ser interpretado –tal vez pecando de un funcionalismo excesivo– como una metáfora de la sumisión y la generosidad que el gobernante debería mostrar ante su pueblo. El rito implica un periodo de exclusión seguido del encuentro con la deidad, lo cual podría representar, como en muchas otras sociedades, un proceso de muerte-resurrección. Si este fuera el caso, el renacimiento-entronización del gobernante pudiera significar un nuevo nacimiento del pueblo entero a partir del dios tutelar (ver *Relación de Michoacán* 1980: 259).

Como «descendientes de Curicaueri», los uacusicha se piensan a sí mismos como un pueblo esencialmente masculino de cazadores nómadas. Sin embargo, si analizamos con mayor cuidado los datos, podemos ver que no sólo estos habían llevado una vida sedentaria previa en las inmediaciones de Zacapu sino que además muchos de sus gobernantes son descendientes directos de mujeres isleñas o ribereñas. Paralelamente, observamos que dicho pueblo no sólo rendía culto a las deidades solares y celestes sino también a aquellas que se asociaban a la tierra, el lago, la fertilidad y la noche. Los datos son escasos, mas estos parecen indicar que, para obtener sus favores, los uacusicha debieron forjar una alianza de tipo matrimonial; la misma que sería reactualizada, en múltiples ocasiones, por las bodas entre gobernantes chichimecas –representantes de Curicaueri y «padres y madres» de su pueblo– y mujeres de las poblaciones lacustres –«hijas» de sus respectivas deidades–. De este modo, podemos concluir que, cuando menos, en los casos estudiados, las formas en que el hombre imagina vincularse con las deidades siguen el mismo modelo que las relaciones que los hombres establecen entre sí.

Para finalizar, hemos visto que hay dioses con los que la sociedad se identifica y ve como una prolongación de su propia identidad –aquí las deidades solares, masculinas y cazadoras– y dioses pensados como ajenos –los númenes de la tierra, la noche, el agua y lo femenino–. En la realidad, ambos polos son constitutivos del ser social, de modo que aquello que en el imaginario es pensado como una «alteridad constitu-

yente» –siguiendo los términos de Neurath (2007, en prensa)– en la realidad sería más bien una suerte de «alterificación de sí mismo». Y es esta otredad inventada quien, en el plano simbólico, posibilita la construcción de alianzas con deidades y pueblos pensados como ajenos.

6. Referencias bibliográficas

ALCALÁ, Jerónimo de

- 1956 *Relación de Michoacán*, José Tudela, José Corona Núñez y Paul Kirchhoff, eds. Madrid: Aguilar.
- 1980 *Relación de Michoacán*, Francisco Miranda, ed. Morelia: Fimax Publicistas.
- 2000 *Relación de Michoacán*, edición facsímil a cargo de Moisés Franco Mendoza *et al.* Zamora: El Colegio de Michoacán.

ÁVILA GARCÍA, Patricia

- 1996 *Escasez de agua en una región indígena. El caso de la Meseta Purépecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

BEAUMONT, Pablo

- 1932 *Crónica de Michoacán*, 3 vols. México: Publicaciones del Archivo General de la Nación, Talleres Gráficos de la Nación.

CALNEK, Edward E.

- 1988 *Highland Chiapas before the Spanish conquest*. Papers of the New World Archaeological Foundation 55. Provo: Brigham Young University.

CARSON, Ruth y Francis EACHUS

- 1978 «El mundo espiritual de los kekchies». *Guatemala Indígena*: 8: 38-73.

CHAMOREAU, Claudine

- 2007 «La pluridenominación de una lengua: un juego de doble reflejo. Un acercamiento a la lengua de Michoacán o juchari anapu o tarasco o purépecha», en *¿Tarascos o P'urhépecha? Voces antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, Pedro Márquez, ed., pp. 141-156. Morelia: IIH-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, Grupo Kw'anískuyarhani de Estudios del Pueblo Purépecha, Fondo Editorial Morevallado.

Códice Florentino

Ver Sahagún 1950-63

Códice Plancarte

- 1959 José Corona Núñez, ed. Morelia: Universidad de Michoacán.

DAHLGREN, Barbra

- 1967 *Los tarascos*. México: INAH.

Diccionario grande de la lengua de Michoacán

- 1991 2 vols. Benedict Warren, ed. Morelia: Fimax Publicistas.

FREIDEL, David, Linda SCHELE y Joy PARKER

- 1993 *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*. Nueva York: William

Morrow and Company.

GARCÍA MORA, Carlos

- 2007 «Los tarascos: una formación histórica», en *¿Tarascos o P'urhépecha? Voces antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, Pedro Márquez, ed., pp. 75-86. Morelia: IIH-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, Grupo Kw'aniskuyarhani de Estudios del Pueblo Purépecha, Fondo Editorial Morevallado.

GARCÍA SOUZA, Paola Paloma y Andrés OSEGUERA MONTIEL

- 2001 *Tiempos ceremoniales: ensayos de cosmogonía y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*. México: ENAH, INAH, SEP.

GARZA, Mercedes de la

- 2002 «El puesto de gobernante en el cosmos y sus ritos de poder». *Estudios de Cultura Maya* 22: 247-259.

GRAULICH, Michel

- 1990 «Dualities in Cacaxtla», en *Mesoamerican dualism. 46th International Congress of Americanists, Amsterdam 1988*. Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder, Edwin Braakhuis, eds., pp. 94-118. Amsterdam: Utrecht.
- 1998a «La royauté sacrée chez les Aztèques de Mexico». *Revista Española de Antropología Americana* 28: 99-117.
- 1998b «El rey solar en Mesoamérica». *Arqueología Mexicana* 6: 14-49.

HERMITTE, Esther

- 1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

HURTADO MENDOZA, Francisco

- 1986 *La religión prehispánica de los purépechas*. Morelia: Linotipográfica «Omega».

JACINTO ZAVALA, Agustín

- 1988 *Mitología y modernización*. Morelia: El Colegio de Michoacán.

LEÓN, Nicolás

- 1906 *Los tarascos. Notas históricas, étnicas y antropológicas, 3ª parte*. México: Imprenta del Museo Nacional.
- 1993 «¿Cuál era el nombre gentilicio de los tarascos y el origen de este último?», en *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano (Épocas I y II)*, Angelina Macías Gotilla y Lorena Mirambell Silva, eds., pp. 39-41. México: INAH, SEP.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1976 «El fundamento mágico-religioso del poder». *Estudios de Cultura Náhuatl* 12: 197-240.
- 1981 *Tarascos y mexicas*. México: FCE-SEP.
- 1989 *Hombre-Dios. Religión y Política en el Mundo Náhuatl*. México: IIA, UNAM.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto

- 2004 «Le *nahualli*: homme-dieu et double animal au Mexique». *Anthropozoologica* 39: 371-381.
- 2006 «Sobre la función social del buen nahualli». *Revista Española de Antropología Americana* 36: 39-63.
- 2007 «Sobre el origen y significado del término nahualli». *Estudios de Cultura Náhuatl* 37: 95-105.

- en prensa *El nahualismo*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- MICHELET, Dominique
1998 «Reino y reyes tarascos». *Arqueología Mexicana* 6: 50-57.
- MONDRAGÓN LUCILA, Tello Jacqueline y Argelia VALDEZ
1995 *Relatos purépechas, p'urhépecha uandantskuecha*. México: CONACULTA y Dirección General de Culturas Populares.
- NAVARRETE LINARES, Federico
2000 «Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano», en *El Héroe entre el Mito y la Historia*. Navarrete y Olivier, eds., pp. 156-179. México: CEMCA, UNAM.
- NEURATH, Johannes
2007 «Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza». Mecanoscrito del autor.
- POLLARD PERLSTEIN, Helen
1993 *Tariacuri's Legacy: the Prehispanic Tarascan State*. Norman: University of Oklahoma Press.
- The Popol Vuh of the Quiche maya: The book of the council of Guatemala*
1971 Munro Edmonson, trad. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University
- REA, Alonso de la
1996 *Crónica de la orden de N. seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, Patricia Escandón, ed. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- REILLY, F. Kent III
1989 *The shaman in transformation pose: A study of the theme of rulership in Olmec art*. Nueva Jersey: Record of the Art Museum, Princeton University
1996 «Art, ritual and rulership in the Olmec world», en *The olmec world: Ritual and rulership*, Harry N Abrams, ed., pp. 27-47. Nueva Jersey: The Art Museum of the Princeton University.
- Relación de Michoacán*
Ver ALCALÁ
- Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*
1987 René Acuña, ed. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- RUIZ MÉNDEZ, Teresita
2000 *Ser curandero en Uruapan*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- SAHAGÚN, Bernardino de
1946-47 «Paralipómenos de Sahagún». *Tlallocan. A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico* 2-3: 164-174, 135-254.
1950-63 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble, trans. Santa Fe: Monographs of the School of American Research.

SELER, Eduard

- 2000 «Los antiguos habitantes de Michuacan», en *Relación de Michoacán*, edición fac-símil a cargo de Moisés Franco Mendoza *et al.*, pp. 147-233. Zamora: El Colegio de Michoacán.

STROSS, Brian

- 1994 «Maya creation: a shamanic perspective». *U Mut Maya* 5: 159-271.

«Testamento de los Xpantzay»

- 1957 En *Crónicas indígenas de Guatemala*, Adrián Recinos, ed., pp. 151-169. Guatemala: Editorial Universitaria.

«Título de Pedro Velasco»

- 1989 En *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan Guatemala*, Robert Carmack y James Mundloch, eds., pp. 139-192. México: UNAM.

Título de Totonicapán

- 1983 Robert M Carmak y James L. Mondlonch, eds. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

«Título de Yax»

- 1989 En *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan Guatemala*, Robert Carmack y James Mundloch, eds., pp. 33-128. México: UNAM.

VELÁSQUEZ GALLARDO, Pablo

- 1978 *Diccionario de lengua phorhepecha*. México, Fondo de Cultura Económica.
2000 *La hechicería en Charapán, Michoacán*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

VILLA ROJAS, Alfonso

- 1963 «El nagualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México». *Estudios de Cultura Maya* 8: 243-260.

VILLAR MORGAN, Karla Katihusca

- 2000 *Ch'anantirakwa: un caso de tradición oral purépecha*. México: ENAH, INAH, SEP.

ZANTWIJK, Van Ram

- 1974 *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*. México: Instituto Nacional Indigenista.